

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Alfréd Schubert

Naslouchat pohledu: Sartre, Lévinas a druhý

Listen to the look: Sartre, Lévinas and the other

Rok obhajoby: 2019

Vedoucí práce: Ondřej Švec, Ph.D.

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkovala vedoucímu své práce, Ondřeji Švecovi, Ph.D., za velikou ochotu a trpělivost, bez níž by nikdy nebylo možné tuto práci dokončit, a také za množství důkladných a inspirativních poznámek, jež pro mne byly při psaní velkým přínosem.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9. 8. 2019

Alfréd Schubert

Klíčová slova

Lévinas, Sartre, druhý, jinakost, intersubjektivita, solipsismus, pohled, rozmluva, tvář

Key words

Lévinas, Sartre, other, alterity, intersubjectivity, solipsism, look, dialogue, face

Abstrakt

Chceme-li srovnávat Sartrovu a Levinasovu koncepci intersubjektivity, musíme vyjít z konstatování rozdílu mezi dvěma situacemi, jež tito myslitelé pokládají za modelový příklad vztahu k druhému: autor *Bytí a nicoty* dramatizuje tento vztah metaforou pohledu druhého, proti jehož zvěčňující moci je třeba se bránit; v *Totalitě a nekonečnu* je oproti tomu upřednostňována situace naslouchání, v níž nezpředměťuji druhého ani jím sám nejsem objektivizován, ale jsem povolán k respektování jeho jinakosti. Kterou z těchto situací bychom měli chápat jako základní paradigma vztahu k druhému? Pronásleduje mě jeho pohled, kamkoli se hnu? Nebo mi teprve jeho tvář otevírá směr bytí? Byť se Sartre i Lévinas shodnou, že zjevení se druhého představuje díru do světa mých možností, pro Lévinase je ponejvíce oknem, skrze něž ke mně prosvítá etický smysl mého zdejšího bytí a povolání k zodpovědnosti za mou svobodu, zatímco pro Sartra tento otvor moji svobodu především ohrožuje. Budeme pozorně sledovat rozdíly i styčné body pojetí druhého ve filozofii obou myslitelů a pokusíme se zformulovat kritické poznámky i poznatky, jež lze z tohoto srovnání vytěžit.

Abstract

If we want to compare Sartre's and Lévinas's conception of intersubjectivity, we need to start by assessing the difference between the two situations which these thinkers consider as model cases for the relation to the other: the author of *Being and Nothingness* emphasizes the dramatic character of the relation using the metaphor of the other's look, who's objectivizing power forces the subject to protect itself; in *Totality and Infinity*, on the other hand, is highlighted the situation of listening, in which I do not objectivize the other and am not objectivized, but called to respect the other's alterity. Which of these situations should we consider as the essential paradigm of the relation to the other? Am I haunted by the other's look wherever I go? Or is it only through his face that the sense of being is opening to me? While Sartre and Lévinas agree that the apparition of the other poses an aperture in the world of my possibilities, for Lévinas, it constitutes mostly a window through which the ethical sense of my earthly being and a call to take responsibility for my freedom shine through to me. For Sartre, contrarily, the leak in the world is most importantly threatening my freedom. We will carefully consider the differences and similarities in the conception of the other in philosophy of the two thinkers and we will try to formulate critical observations and findings, that can be acquired from this comparison.

Obsah

Naslouchat pohledu: Sartre, Lévinas a druhý	7
1. Úvod	7
2. Druhý	9
2.1. Být či nebýt tím čím jsem	12
2.2. Mimo poznání	15
2.3. Liberté, égalité, fraternité	20
2.4. Solipsismus	26
3. Závěr	28
Seznam použité literatury	31

Naslouchat pohledu: Sartre, Lévinas a druhý

1. Úvod

Knihy Jean-Paula Sarta *Bytí a nicota*¹ a Emmanuela Lévinase *Totalita a nekonečno*² patří k nejvýznamnějším textům fenomenologické filozofie a také k nejvlivnějším dílům, která se podrobně věnují tématu intersubjektivit. Záměrem této práce je nejen kriticky zhodnotit příspěvek obou filozofů k této problematice, ale především zaměřit se na rozdíly a podobnosti mezi přístupy obou autorů k otázce vztahu k Druhému.

Jak ještě ukážeme, Sartre a Lévinas se rozcházejí nejen v samotném popisu tohoto vztahu, ale již v samotném přístupu k problému intersubjektivit. Zatímco pro Sartra představuje intersubjektivita jen jeden z mnoha fenoménů, jež se snaží v *Bytí a nicotě* popsat, Lévinas z ní tvoří základní kámen svého myšlení. Naše zkoumání bude proto vedeno právě zaměřením na odlišné úhly pohledu, ze kterých oba autoři k tématu přistupují.

Pokusíme se rovněž upozornit na způsob, jakým si Sartre a Lévinas pokládají otázku po možnosti vztahu k Druhému – pokusíme se ukázat, že pro Sartra je ústředním problémem otázka solipsismu a jeho snahou je proto nalézt takový vztah k Druhému, ze kterého je možné dokázat jeho nepopíratelnou existenci. Lévinase se na druhé straně nepokouší o důkaz existence Druhého, ale o nalezení takového vztahu, jenž by subjektu umožnil vstoupit s ním do vztahu, aniž by jej připravoval o jinakost, jež z něj Druhého dělá.

Naším cílem tedy nebude pouze zdůraznit odlišnost mezi Sartrovým pojetím intersubjektivit, ve které je vztah k Druhému chápán primárně jako konflikt, ve kterém je subjekt Druhým zpředmětňován, a pojetím Lévinasovým, podle něhož probíhá vztah k Druhému jako rozmluva, ve které je subjekt Druhým oslovován a vyzván k odpovědi a odpovědnosti. Pokusíme se především vysvětlit, jak tato odlišná pojetí vychází z rozdílných východisek obou filozofů.

Nejprve stručně shrneme úvodní otázky, jež si Sartre a Lévinas pokládají – u Sartra jde o otázku solipsismu a její rozdílná řešení v historii filozofie, u Lévinase o otázku morálky a možnosti jejího založení v poznání.

Poté se budeme věnovat pojetí subjektu u obou autorů, přičemž se pokusíme zdůraznit, v čem jsou si oba autoři blízcí – zejména silnou inspiraci Husserlem a především Heideggerem – a v čem se jejich přístupy k subjektivitě naopak rozcházejí. Představíme tak ve stručnosti Sartrovo pojetí absolutně svobodného subjektu coby vědomí jakožto bytí pro sebe, které není nikdy plně určeno svou vlastní daností. V protikladu s tím nastíníme Lévinasovo pojetí subjektu jako Já, které se dokáže vždy rozpoznat jako Stejně a jež je schopno sféru stejného rozšiřovat skrze poznání.

Následně se budeme věnovat tomu, jak oba autoři vysvětlují poznání a svobodu, což jsou témata, bez nichž by nebylo možné intersubjektivitu u Lévinase ani Sartra vykládat. Zaměříme se přitom zejména na problém nepoznatelnosti Druhého a na otázku, zda vztah k Druhému připravuje subjekt o jeho

¹ SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložil Oldřich Kouba. Dále jen *Bytí a nicota*.

² LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Přeložili Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol. Dále jen *Totalita a nekonečno*.

svobodu, jak se domnívá Sartre, či zda jeho svobodu naopak ustanovuje tím, že jej volá k odpovědnosti za vlastní činy, jak tvrdí Lévinas.

Při analýze samotného vztahu k Druhému v myšlení obou autorů se soustředíme zejména na základní situaci setkání s Druhým, tedy na jeho zpředměťující pohled v Sartrově pojetí a na etické setkání s tváří skrze rozmluvu v pojetí Lévinasově. Pokusíme se ukázat, jak se chápání vztahu k Druhému obou autorů liší a zejména nakolik odpovídá požadavkům, které si pro tento vztah Sartre a Lévinas vytyčili. Ukážeme tak, nakolik se Sartrovi daří vyřešit problém solipsismu a do jaké míry je Lévinas schopen nabídnout pojetí morálky, jež by nebyla podmíněna poznáním.

V závěru se připomeneme hlavní předpoklady a východiska, které oba autory vedou k odlišným přístupům k teorii intersubjektivit. Následně se pokusíme o shrnutí hlavních tezí, které Sartre s Lévinasem zastávají a o zdůraznění rozdílů mezi nimi. Kromě toho se budeme snažit upozornit na nejdůležitější interpretační teze, které jsme se ve své práci pokusili dokázat a o rozvedení jejich důsledků. Kromě toho bude naší snahou i ukázat na některé nedostatky, které Lévinasovo i Sartrovo chápání vztahu k Druhému obsahují – přesto se ale soustředíme zejména na vyznačení přínosu, jež jejich zkoumání intersubjektivit nabízí.

Ve své práci se bohužel nemůžeme věnovat celému dílu Jean-Paula Sartra a Emmanuela Lévinase, zaměříme se proto pouze na knihy, které považujeme pro vytčenou problematiku za stěžejní. Budeme proto čerpat téměř výhradně z *Bytí a nicoty* a *Totality a nekonečna*. Při interpretaci Sartrova pojetí intersubjektivit a zejména při hodnocení jeho interpretace díla Edmunda Husserla a Martina Heideggera se budeme opírat o analýzy Dana Zahaviho předložené v knize *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*³ a v článku *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*.⁴ Pro pochopení Lévinasovy interpretace Husserla a Heideggera pro nás byla stěžejní esej Jacquesa Derridy *Násilí a metafyzika*.⁵ Velkým přínosem při interpretaci některých pasáží *Totality a nekonečna* pak pro nás byla kniha Alexandra Schnella *En face de l'extériorité*.⁶

Sartre a Lévinas používají při zkoumání intersubjektivit mnohé stejné pojmy, ovšem často s odlišným významem. Situace je dále komplikována obtížností jednoznačného překladu některých francouzských pojmů. Abychom se vyhnuli nejasnostem, pokusíme se na všech místech, kde by mohlo dojít k chybné interpretaci či na kterých by mohl náš text být nejasný, vyhnout dvojznačným pojmům či je dodatečně vysvětlit. Pro lepší čitelnost si pak dovoluujeme používat termín „Druhý“ s velkým písmenem pro označení druhého člověka, přičemž slovo „druhý“ necháváme pojmově nezatíženo.

³ ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press, 2001. Translated by Elizabeth A. Behnke, dále jen *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*.

⁴ ZAHAVI, Dan. *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*. In: *Alter*, No. 10, 2002, str. 265-281., dále jen *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*

⁵ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. In: DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. Pod vedením Jiřího Pechara přeložila Alena Bakešová et al. Dále jen *Násilí a metafyzika*.

⁶ SCHNELL, Alexander. *En face de l'extériorité*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2010. Dále jen *En face de l'extériorité*.

2. Druhý

Sartre označuje svoji knihu *Bytí a nicota* v podtitulu za „Pokus o fenomenologickou ontologii“.⁷ V tomto díle si klade za cíl vyjasnění způsobu bytí světa, ve kterém existuje subjekt, a zároveň i způsobu bytí tohoto subjektu samého. Otázka intersubjektivit se dotýká obou stran tohoto pokusu. Jelikož intersubjektivitu vykládá jako vztah vědomí k jinému vědomí, nepokouší se Sartre pouze popsat způsob bytí druhého subjektu ve světě, ale rovněž to, jak přítomnost druhých určuje způsob bytí samotného subjektu.⁸

Ze zkoumání intersubjektivit v *Bytí a nicotě* je patrné, že s Druhým vstupujeme do vztahů zcela odlišných od vztahů subjektu s ostatními předměty, s nimiž se ve světě setkáváme a jež poznáváme. Proto si také Sartre nejprve klade otázku po možnosti poznání Druhého vůbec, přičemž je jeho zkoumání vedeno snahou vyvrátit solipsismus, tedy odpovědět na otázku po možnosti jistoty toho, že ve světě kromě nás existují i další subjekty.⁹

Sartre přitom kritizuje své předchůdce a snaží se ukázat, že realismus a ani idealismus nejsou s to podat v tomto ohledu definitivní odpověď. Realismus je totiž nucen klást Druhého jako něco, co ve skutečnosti ve světě přímo nenalzáme. Vykazuje jej pouze na základě jeho projevů – a tedy jevů – a afirmací existence Druhého tak přistupuje na idealistické stanovisko. Idealismus by pak podle Sartra měl být schopen nalézt podmínky možnosti zkušenosti Druhého, kterého v takovém pojetí uchopujeme jako syntetickou jednotu zkušeností – ale nikoli zkušeností mých, ale zkušeností samotného druhého subjektu. Jevy, ve kterých se setkáváme s Druhým, nejsou uspořádávány námi samými: „Tyto jevy – na rozdíl ode všech ostatních – neodkazují na možné zkušenosti, nýbrž na zkušenosti ležící zásadně vně mé zkušenosti a tvořící systém, který je mi nedostupný.“¹⁰ Jelikož nemůže idealista podle Sartra označit Druhého ani za konstitutivní či regulativní pojem, je nucen jeho existenci zkrátka klást – a tím v důsledku afirmovat stanovisko realismu.

Podle Sartra není dostatečným ani řešením, které nabízí Husserl. Tím, že předpokládáme existenci dalších subjektů jako nutnou podmínku objektivního poznání světa, se podle něho solipsistické námitce nevyhneme. Solipsista Husserlovi může odpovědět, že to znamená jen to, že není jistá ani existence druhých, ani existence světa.¹¹ Sartre se domnívá, že jediným řešením je vykazání vztahu s jiným subjektem již ve sféře samotného vědomí.¹²

Hegel se podle Sartra o něco takového pokouší, když klade uznání Já Druhým jako podmínku jistoty Já o sobě samém. Má-li být možné pravdivé sebepoznání, musí existovat i druhí. Problém však Sartre vidí právě v důrazu na poznání – poznávám-li totiž druhé vědomí, připravuji je o jeho charakter vědomí, čili subjektu. „Nemohu poznat sebe sama v druhém, je-li druhý pro mne především předmětem, a naopak nemohu ani uchopit druhého v jeho pravém bytí, totiž v jeho subjektivitě,“¹³ domnívá se Sartre a usuzuje, že je nutné najít vztah k Druhému nikoli na rovině poznání, ale na rovině bytí.

⁷ *Bytí a nicota*, str. 3.

⁸ *Bytí a nicota*, str. 276. Srov. též *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, str. 137.

⁹ *Bytí a nicota*, str. 277.

¹⁰ *Bytí a nicota*, str. 280.

¹¹ *Bytí a nicota*, str. 290.

¹² *Bytí a nicota*, str. 290.

¹³ *Bytí a nicota*, str. 298.

O to se podle něho pokouší Heidegger, když určuje pobyt jako spolu-bytí, které je ve světě vždy již spolu s dalšími subjekty a ve vztahu s nimi. „Svět pobytu je *spolusvět*,“ říká Heidegger. „‘Bytí ve’ je *spolubytí* s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je *spolupobyt*.“¹⁴ Sartre ale Heideggerovi vytýká, že v tomto předchůdném zakotvení subjektu ve spolubytí opomíjí nutnou podmínku spolubytí samého – tedy singulární zkušenost vztahu s Druhým. Bez ní by podle Sartra nebylo možné vysvětlit, jak je možné, že subjekt rozumí způsobům zacházení s předměty.¹⁵ Heidegger podle něho navíc opomíjí skutečnost, že Druhý je pro subjekt především jiným a setkání s ním je primárně konfliktem.¹⁶ Pro Sartra je proto nepřijatelná Heideggerova koncepce spolubytí, ve kterém se subjekt může ztrácet jako v neautentickém „ono se“, které „předpisuje způsob bytí každodennosti.“¹⁷

Sartre se tak dostává do zdánlivého rozporu, když vytýká Husserlovi to, že vztah s Druhým neklade jako součást sféry samotného subjektu, a zároveň Heideggerovi, že chápe vztah s Druhým jako apriorní strukturu subjektu. Sartre hledá cestu, která by se obou problémů vyvarovala. Pokouší se ukázat, že subjekt jako takový není možné vysvětlit bez odkazu k existenci druhých a zároveň se pokouší tento strukturní prvek subjektu neanalyzovat jako apriorní danost druhých, ale jako podmínku konkrétní zkušenosti vztahu s Druhým. Vycházejí z konkrétních fenoménů jako je stud či pýcha tak Sartre vykazuje, že vztah s Druhým je možné vykazat již ze způsobu bytí samotného subjektu. Po vzoru Hegela pak chápe tento vztah primárně jako konflikt a snaží se dokázat, že jedině na základě takového pojetí intersubjektivit je možné vysvětlit naše běžné spolubytí s druhými.

Problematiku konfliktu nalezneme rovněž hned v úvodu Totality a nekonečna, hraje zde však naprosto odlišnou roli. Ptá-li se Sartre po možnostech našeho poznání druhých subjektů a po podmínkách našeho vztahu s nimi, Lévinas přistupuje k problematice intersubjektivit ze zcela jiného hlediska. Namísto toho, aby se ptal, jak si můžeme být jisti, že nejsme na světě sami, zpochybňuje naše právo jednat ve světě, jako kdyby to byl svět pouze pro nás. Otázku solipsismu tak pokládá nikoli z epistemologického, ale z etického úhlu pohledu.¹⁸

„Snadno se shodneme, že je nanejvýš důležité vědět, zda nás morálka nevodí za nos,“ zní hned první věta předmluvy Totality a nekonečna.¹⁹ Morálkou je pro něj každé uvažování, které se zakládá pouze na poznání, a to i potud, pokud se pokouší maskovat jako etika. Taková etika totiž podle Lévinase vychází z politiky, tedy ze snahy o objektivní náhled na ekonomii bytí v její totalitě, a je pouze snahou vykazat každému jedinci jeho místo ve světě. Svět je v takovém pojetí ve stavu nepřetržité války

¹⁴ *Bytí a čas*, str. 144.

¹⁵ *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*, str. 267.

¹⁶ *Bytí a nicota*, str. 426.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec (dále jen *Bytí a čas*), str. 153.

¹⁸ Tak jako Sartre, i Lévinas se důkladně věnuje rozboru Husserla a Heideggera, v Totalitě a nekonečnu však kritickému zhodnocení těchto dvou filozofů, jež jsou pro jeho myšlení stěžejní inspirací, mnoho prostoru neponechává. Pro pochopení jeho přístupu k oběma autorům doporučujeme knihu LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. Přeložili Jan Bierhanzl, Josef Fulka a Karel Novotný. Obsáhlé kritické zhodnocení Lévinasovy interpretace Husserla i Heideggera najdeme v eseji Jacqua Derridy *Násilí a metafyzika*.

¹⁹ *Totalita a nekonečno*, str. 9.

příčemž smysl každého jednotlivce je vykládán právě jen z jeho role v této válce, a etika může pouze minimalizovat způsobené škody.²⁰

Lévinas se snaží ukázat, že přistupující ke světu tímto způsobem, opomíjíme radikální odlišnost každého subjektu. Své jednání se snažíme zakládat jen na poznání – a jelikož je Druhý podle Lévinase ve své podstatě nepoznatelný, nebere jej taková morálka v potaz jako Druhého, ale pouze jako člena celku. Takovou morálku však stěží můžeme označit za skutečnou morálku, jestliže má být smyslem morálky právě zodpovídání otázek týkajících se vztahů mezi morálními subjekty: „Podle filosofické tradice se *konflikty* mezi Týmž a Jiným řeší teorií, která jiné redukuje na totéž, nebo konkrétněji společenstvím státu, kde se Já pod anonymní (byť srozumitelnou) mocí setkává s válkou v tyranském útlaku, jemuž ho podrobuje totalita.“²¹

Morálka, která by neopomíjela absolutní jinakost Druhého, nemůže být tedy založena na poznání, neboť to nedokáže právě tuto jinakost postihnout. Lévinas odkazuje ke konkrétnímu fenoménu Tváře, v němž se podle něho s Druhým setkáváme v jeho neredukovatelnosti na předmět poznání. Stejně jako Sartre se i Lévinas domnívá, že vztah s Druhým je vztahem zcela jiného druhu, než jsou vztahy mezi subjektem a předměty světa. Lévinas jde však v důrazu na jinakost Druhého dále než Sartre a tento vztah nazývá v první kapitole *Totality a nekonečna* „metafyzickou touhou“.²²

Lévinas se tím snaží od počátku zdůraznit, že tento vztah nejen, že leží mimo sféru poznání – ale stojí v samotném základu poznání jako jeho podmínka: „Ontologie předpokládá metafyziku.“²³ Pokusíme se proto vyjasnit postavení intersubjektivit v Lévinasově myšlení a ukázat její klíčovou roli v základu celé *Totality a nekonečna*.

Naším hlavním záměrem však zůstává pokusit se poukázat na rozdíly a spojitosti v chápání intersubjektivit v Sartrově a Lévinasově filozofii. Tento úvod měl za cíl pouze naznačit rozdílné úhly pohledu, ze kterých oba myslitelé k této problematice přistupují, a zasadit otázku vztahu mezi více subjekty do celku jejich díla. Na základě tohoto předběžného nastínění by pak mělo být jasnější, jakým způsobem je možné rozumět Sartrovu pojetí vztahu s Druhým jako konfliktu, ve kterém se s druhým subjektem setkáváme primárně jako s Pohledem, který nás zpředměťuje. Měl by také být patrný kontrast, který v protikladu k takovému pojetí náleží Lévinasovu prvotnímu rozumění vztahu s Druhým jako setkání tváří v tvář, ve kterém druhému subjektu nasloucháme.

Avšak předtím, než se budeme moci věnovat těmto rozdílným pojetím detailněji, bude zapotřebí, abychom stručně shrnuli rozdílné pojetí subjektivity u obou autorů. Kromě toho, že se tím vyvarujeme nejasností v dalším výkladu, se nám již zde lépe vyjeví rozdílný význam, který otázce intersubjektivit Sartre a Lévinas přikládají.

²⁰ *Totalita a nekonečno*, str. 10.

²¹ *Totalita a nekonečno*, str. 32.

²² *Totalita a nekonečno*, str. 19.

²³ *Totalita a nekonečno*, str. 33.

2.1. Být či nebýt tím čím jsem

Zatímco Sartre za nejdůležitější rys subjektu považuje jeho absolutní svobodu, Lévinas definuje Já jako Stejné. Jeho cílem je totiž popsat vztah subjektu k absolutní jinakosti – to znamená k takové jinakosti, jež nemůže být žádným způsobem redukována či uchopena. Já, které se, k takové jinakosti vztahuje, je v nějakém ohledu vždy stejné. Tím Lévinas nechce říct, že subjekt neprochází proměnami. „Být Já, to znamená mít identitu za svůj obsah – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů.“²⁴ Lévinas poukazuje na to, že napříč těmito proměnami dokáže Já stále rozpoznat sebe sama jako tentýž subjekt. Stejně tak dokáže subjekt předměty, se kterými se setkává, uchopit jako předměty stejného světa, stejného celku, jehož je součástí.

Oproti tomu formální struktura Jinakosti – absolutní jinakosti Druhého – spočívá právě v tom, že nikdy nemůže být zahrnuta do celku stejného: „Jinakost, radikální různorodost Jiného, je možná jedině tehdy, je-li Jiný jiným ve vztahu vůči nějakému členu, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, že slouží jako vstup do vztahu, že je totožný Stejný ne relativně, nýbrž absolutně.“²⁵ Lévinas tak pracuje s myšlenkou vztahu k Druhého již od samého začátku *Totality a nekonečna*, a i samotný subjekt definuje jako to, co je takového vztahu schopno.

Sartre na rozdíl od toho začíná zkoumáním samotného subjektu a jeho struktury. Poté se zaměřuje na způsob, jakým se subjektu jeví světské předměty, a k intersubjektivitě se tak dostává až ve chvíli, kdy již má vypracovanou ontologii světa. Zatímco Lévinas hovoří o subjektu jako o Stejném, Sartre užívá pro subjekt termín „vědomí“, přičemž dovádí do důsledků Husserlovu myšlenku intencionality, tedy tezi, podle níž je vědomí vždy „vědomím vztaženým k něčemu“²⁶. Vědomí je v každou chvíli vědomím předmětů, na něž se zaměřuje. Vychází tedy do světa, nachází se u věcí tohoto světa – je tedy plně vědomím těchto věcí a ničeho dalšího. Sartre se snaží zdůraznit, že v předreflexivním vědomí, tedy ve vědomí, které je pohroužené plně do svých možností a neobrací pozornost na sebe sama coby subjekt těchto možností, není přítomno žádné ego. Odmítá Husserlovu tezi transcendentálního ego a tvrdí, že neexistuje žádné transcendentální Já, jež by se nacházelo ve sféře nad vědomím a tvořilo jednotu tohoto vědomí.²⁷

Přesto i u Sartra dokáže subjekt rozpoznat sám sebe. Ego se ale ukazuje až reflexivnímu vědomí, tedy vědomí o tomto vědomí samém – a to způsobem od Lévinasova pojetí výrazně odlišným: „Vědomí je odhalené odhalení existujících a existující se objevují před vědomím na základě svého bytí,“²⁸ říká Sartre. Ovšem samo vědomí se co do svého bytí od světských věcí odlišuje – Sartre v *Bytí a nicotě* rozlišuje mezi bytím v sobě a bytím pro sebe. Bytí v sobě je způsobem bytí předmětů a vyznačuje se

²⁴ *Totalita a nekonečno*, str. 22. Překlad opraven podle francouzského originálu, ve kterém zní věta takto: „Etre moi, c'est, ..., avoir l'identité comme contenu.“ Srov. LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, redigoval M. Nijhoff, Kluwer Academic, Paříž, 1971.

²⁵ *Totalita a nekonečno*, str. 22.

²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. přeložili Alena Rettová a Petr Urban, str. 76.

²⁷ Srov. SARTRE, Jean-Paul, *Transcendence ega*. In: SARTRE, Jean-Paul, *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložili Jakub Čapek a Miroslav Petříček Jr.

²⁸ *Bytí a nicota*, str. 30.

tím, že je plně určeno svojí daností – „bytí je, co je. V bytí v sobě není sebemenší kus bytí, který by nebyl sám sobě dán bez distance,“ říká Sartre.²⁹

Oproti tomu vědomí není podle Sartra nikdy tím, čím je. Je vždy vědomím něčeho, ale není vyčerpáno předmětem, na který se obrací – jen proto se také může v reflexi obrátit samo na sebe. Jakmile se ale vědomí obrátí v reflexi na sebe samo, není již vědomím toho, čeho bylo předtím vědomím – namísto toho se stává vědomím tohoto vědomí. To ovšem znamená, že je reflexivní vědomí schopno odlišit se od nereflexivního vědomí předmětu – a určit je právě jako to, čím není. „Být vědomí jakožto vědomí záleží v tom, že existuje v *distanci od sebe sama* jako přítomnost u sebe sama, a tuto nulovou distanci, kterou bytí nese ve svém bytí, nazýváme nicotou. Aby existovalo *já*, je třeba, aby v jednotě toho bytí byla obsažena jeho vlastní nicota jako nicování identična.“³⁰ Subjekt tedy podle Sartra není nikdy schopen uchopit sám sebe jako předmět – kdykoli na sebe reflektuje, uvědomuje si, že je zároveň vědomím, a že tedy není vyčerpáno svou vlastní určeností.

Díky této distanci je vědomí schopno také určit se jako to, čím není. Vědomí je pro Sartra vědomím časovým, tedy vědomím, které se rozvrhuje do svých možností. Vědomí klade sebe sama jako to, čím ještě není. Vědomí je proto vždy absolutní svobodou, neboť na rozdíl od předmětů není bytí pro sebe plně vyčerpáno a určeno svojí konkrétní daností. „Jen když nejsem tím, čím jsem (ek-statický vztah k mým vlastním možnostem), nemusím být bytím v sobě jako odhalující realizace konkrétního *toto*.“³¹ Jestliže Lévinas klade důraz na to, že subjekt je vždy schopen rozeznat sám sebe jako Stejně, Sartre zdůrazňuje naopak to, že vědomí je schopno zaujmout vůči sobě vždy odstup a v každé situaci rozpoznat, že není plně určeno tím, čím je – a naopak sebe samo položit jako to, čím není.

Lévinasovo chápání svobody jde oproti tomu zcela jiným směrem. Podle Sartra je svoboda subjektu neomezená, neboť vědomí může v každé situaci odmítnout, že by bylo plně vyčerpáno svojí situovaností v této situaci, kladouc se proti tomu jako své vlastní dosud neuskutečněné možnosti. Na druhou stranu, jestliže podle Lévinase je subjekt Stejným, pak jeho svoboda je omezována jiným. Tam, kde Já přichází do styku s jinakostí, je jeho svoboda uvedena v pochybnost – neboť jiné se vymyká jeho moci i jeho poznání. Neomezenost svobody subjektu je proto potřeba potvrdit tím, že subjekt dokáže jiné o jeho jinakost připravit, převáděje je na Stejně – tedy uchopuje je jako součást jednoho celku se sebou samým. Poznání proto Lévinas definuje právě jako schopnost převádět jiné na Stejně. „Svoboda se nepodobá vrtkavé spontánnosti svobodného rozhodování,“ píše Lévinas. „Její poslední smysl ulpívá na onom setrvávání v totožnosti Stejného, jímž jest rozum. Poznávání je rozvíjením této totožnosti. Je svobodou.“³²

Svoboda subjektu je tedy podle Lévinase svobodou rozumu, nakolik je schopen poznáváním dokazovat svoji vlastní neomezenost. Svoboda je proto zpochybněna tam, kde rozum narazí na překážku, kterou nedokáže uchopit – čili na jinakost, již není schopen neutralizovat. Subjekt se podle Lévinase prvotně pohybuje ve sféře stejného, interpretované jako jeho obydlí – obydlí, ve kterém se subjekt ukrývá před nepřízní počasí a nepředvídatelností budoucnosti, jež jsou mimo jeho moc.³³ Svět Stejného je pro subjekt světem prostředků, ze kterých žije. Lévinas stejně jako Sartre do značné míry přitakává

²⁹ *Bytí a nicota*, str. 118.

³⁰ *Bytí a nicota*, str. 122.

³¹ *Bytí a nicota*, str. 243.

³² *Totalita a nekonečno*, str. 29.

³³ *Srov. Totalita a nekonečno*, str. 131.

Heideggerově myšlence subjektu jako jsoucna, jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo.³⁴ Sartre dodává: „pokud toto bytí v sobě obsahuje jiné bytí, než je samo,“³⁵ čímž pouze zdůrazňuje charakter bytí vědomí coby bytí pro sebe.

Lévinas ovšem do značné míry obrací samotnou Heideggerovu koncepci starosti – namísto toho, aby existenci vykládal jako obstarávající zacházení, jež je v posledku bytím ke smrti, snaží se Lévinas zdůraznit radostný charakter bytí existujícího. Namísto užívání prostředků chápe Lévinas naše primární vztahování se k předmětům jako slastné žití z nich. „Zatímco odkaz k instrumentu předpokládá účelnost a vyznačuje závislost vzhledem k jinému, toto ‚žít z...‘ charakterizuje samu nezávislost, nezávislost slasti a jejího štěstí, které je původním rysem každé nezávislosti.“³⁶ V obydlí je svoboda subjektu neomezená, není zde nic, co by jej mohlo ohrozit. Naskytne-li se mu zde nějaká překážka, je schopen se jí vyhnout prací či ji rozumem redukovat na stejné – a zařadit ji tak do celku Stejného. Lévinas se tím snaží oprostit od potřeby zakládat význam každého prostředku ve vztahu k vlastní konečnosti a vykládat bytí jako oddalování smrti. „Žít znamená těšit se ze života. Zoufat si nad životem má smysl jen proto, že život je původně štěstím,“³⁷ říká Lévinas.

³⁴ *Bytí a čas*, str. 27.

³⁵ *Bytí a nicota*, str. 29.

³⁶ *Totalita a nekonečno*, str. 93.

³⁷ *Totalita a nekonečno*, str. 97.

2.2. Mimo poznání

Už jsme řekli, že vztah k Druhému je jak podle Sartra, tak i podle Lévinase vztahem mimo poznání. Druhý podle nich není něčím, co bychom poznávali, jedním z mnoha předmětů světa, byť v nějakém smyslu jedinečným. Pokusíme se proto nyní vyložit, jakým způsobem oba autoři interpretují tuto nemožnost poznat Druhého a následně naznačit, jaký jiný vztah podle nich zakládá intersubjektivitu jako takovou.

Ukáže se tím především radikální rozdíl ve způsobu, jakým Sartre s Lévinasem popisují jinakost subjektu a Druhého. V jistém ohledu se tak pokusíme ukázat, že Sartre nadále pracuje s Husserlovým pojetím Druhého jako alter-ego, ačkoli klade na slovo alter větší důraz než sám Husserl. Oproti tomu Lévinas tuto formulaci v jistém smyslu převrací – pokud bychom ji chtěli v souvislosti s jeho dílem používat, bylo by zapotřebí jí rozumět jako charakteristice samotného vztahu s Druhým, který je v jeho pojetí vztahem alter – ego, či snad ještě spíše Alter – ego: vztahem mezi Jiným a Já.

Už výše jsme naznačili, že Lévinas chápe poznání jako zbavování jinakosti čili převádění na Stejně. Zároveň jsme řekli, že vztah s Druhým – jehož charakteristikou je pro Lévinase právě Jinakost – není vztahem poznání. Jde tedy očividně o jinakost zcela jiného řádu, absolutní jinakost. Tuto Jinakost s velkým písmenem Lévinas popisuje též jako transcendenci. První řádky Totality a nekonečna se věnují právě Jinakosti a předběžně ji vymezují jako předmět nikoli světské touhy, kterou se vztahujeme k věcem svého světa, ale touhy metafyzické – tedy touhy, která nikdy nedojde naplnění, protože její předmět není dosažitelný, leží mimo svět.³⁸

Lévinas definuje Jinakost v přímém kontrastu proti subjektu právě skrze tuto nedosažitelnost. Absolutně jiné je to, co se vymyká možnosti být zahrnuto se Stejným do jednoho celku. „Na transcendenci, jak metafysik tento pohyb označuje, je pozoruhodné to, že vzdálenost, již vyjadřuje – na rozdíl od všech vzdáleností – vchází do *způsobu existence* vnější bytosti. Její formální charakteristika – být jiná – tvoří její obsah.“³⁹ Druhý se tedy vymyká poznání, neboť je určen pouze tím, že je nepoznatelný. Je Jinakostí, kterou rozum nedokáže neutralizovat, předmětem, který rozum nedokáže uchopit – a tedy vlastně vůbec ne předmětem.

Jestliže je Druhý charakterizován svojí nepoznatelností a neuchopitelností, není možné jej nijak blíže určit. Jakmile se pokoušíme o Jiném vynést nějaký soud, redukujeme jeho absolutní jinakost. Jiné je pak již pouze relativně jiné – odlišuje se od jiných věcí, ale již ne zcela. Vlastnost, kterou mu připisujeme, je zařazuje do celku Stejného, tvoří most mezi jím a subjektem. To znamená, že Druhého není podle Lévinase možné charakterizovat ani jako vědomí či jako subjekt – tím bychom již říkali, že je to další vědomí, jedno z vědomí – uchopovali jej jako součást skupiny vědomí. Tím jej už ale neuchopujeme v jeho Jinakosti a neuchopujeme jej tak vůbec jako Druhého. Snažíme-li se tedy Druhého popsat, připisujeme mu myšlenky či vlastnosti, vychází tato určení z nás samých a druhého člověka tak uchopujeme pouze jako jeden z předmětů světa. To je podle Lévinase právě prohrěškem tradiční morálky vycházející z poznání – Druhého chápe pouze jako člověka tak a tak vysokého, na takovém a takovém místě, v takovém a takovém zaměstnání. Tímto popisem však subjekt zasazuje Druhého do svého světa, do sféry Stejného. Opomíjí tak podle Lévinase samotnou podstatu Druhého,

³⁸ Totalita a nekonečno, str. 19.

³⁹ Totalita a nekonečno, str. 21.

totiž že je Jiný, nevysvětlitelný z nás samých. Filozofii, která se pokouší Druhého odvodit z nás samých, proto Lévinas označuje jako „egologii“.⁴⁰

I Sartre si uvědomuje nemožnost uchopit Druhého v jeho jinakosti jako předmět. Upozorňuje ale, že prvotně druhé subjekty právě jako předměty potkáváme – ovšem jako předměty, u nichž je „pravděpodobné“, že se jedná o vědomí. Sartre se domnívá, že Druhý jakožto předmět, jak jej ve světě uchopujeme, nemůže odkazovat k nějakému nedostupnému předmětu mimo svět, ke kterému nemáme přístup – jinak by podle něho nebylo druhé vědomí pravděpodobným, ale „jen snovým předmětem“.⁴¹

To ale neznamená, že by se Sartre domníval, že je Druhý naopak ve světě, což by znamenalo, že je možné jej uchopit a poznat. To, že Druhého vnímám jako pravděpodobného člověka, podle něho odkazuje k jakémusi původnějšímu vztahu, ve kterém je mi Druhý dán jako subjekt. „Tvář, kterou vidím před sebou, neodkazuje k vědomí, ať už existuje odloučeně nebo neodloučeně, a toto vědomí není *pravdou* pravděpodobného předmětu, který vnímám. Faktický odkaz na zdvojené vynořování, v němž druhý je pro mne přítomností, je dán mimo rámec poznávání ve vlastním smyslu,“ říká Sartre.⁴² Druhý tedy není předmětem ve světě ani mimo svět. Sartre namísto toho zpočátku přitakává Husserlovi a říká, že primárně uchopuji Druhého jako pravděpodobného – jako pravděpodobné vědomí, jež je ve vztahu s mým vědomím.

Sartre tak přejímá Husserlovu myšlenku párování. Druhého můžu chápat jako člověka, jedině pokud jej chápu jako vědomí, a to je možné jedině tak, že uchopuji zároveň jeho podobnost se mnou samým. Jestliže Lévinas tedy definoval Druhého jako absolutní jinakost, kterou není možné uchopit jako tvořící celek se subjektem, neboť je definovaná právě nekonečným přesahováním každého celku a unikáním každé snaze o její uchopení, Sartre naopak chápe Druhého jako majícího stejné bytí, jako subjekt. Subjekt i Druhý jsou vědomí – a Druhého můžeme jakožto Druhého (tedy ne pouze jako předmět) uchopovat pouze na základě této původní příbuznosti.

Lévinas a Sartre tak charakterizují Druhého od začátku zcela opačným způsobem. Pro Lévinase je Druhý neuchopitelnou Jinakostí. Sartre se také domnívá, že je Druhý neuchopitelný – ovšem jakožto Druhého jej můžeme chápat jedině jako vědomí, tedy jako druhý subjekt. Lévinas klade důraz na to, že Druhý je mimo jakýkoli celek společný subjektu. Ve světě se podle něho jistě projevuje, ovšem pouze coby cizinec – jedná ve světě, aniž by bylo možné jej do něho zahrnout. Pokud se subjekt pokouší chápat Druhého jako součást světa, zahrnuje jej tím již do celku tohoto světa – převádí jej tedy na Stejně a nerespektuje jeho Jinakost.⁴³

Ovšem i Sartre se domnívá, že Druhý tvoří jakési prázdné místo uprostřed světa. Jakmile Druhého uchopujeme coby druhé vědomí, změní se vztahy mezi předměty našeho světa. Subjekt totiž podle Sartra prvotně uchopuje svět jako pouze svůj. Předměty jsou zde pro něho – coby prostředky k uskutečnění jeho možností. Vědomí je zpočátku právě u těchto předmětů a v reflexi se pak rozeznává jako to, co není těmito předměty. Přítomností Druhého je však narušena tato centralizovaná uspořádanost světa. „Spíše se zdá, že tento svět má uprostřed svého bytí výpustný otvor, kterým se

⁴⁰ *Totalita a nekonečno*, str. 29.

⁴¹ *Bytí a nicota*, str. 310.

⁴² *Bytí a nicota*, str. 310.

⁴³ *Totalita a nekonečno*, str. 24.

nepřetržitě vyprazdňuje. Svět vyprazdňování a otvor, to vše je zase zde, znovu uchopeno a ztuhlé v předmětu: toto vše je zde *pro mne* jako dílčí struktura světa, a přitom jsem fakticky svědkem totální dezintegrace světa.⁴⁴ Pokud by se jednalo pouze o předmět mezi ostatními předměty, k této proměně světa by nemohlo dojít, Druhý by byl pouze další článek celku poukazů, který tvoří svět. Bytí předmětů je podle Sartra bytím v sobě, subjekt tedy uchopuje věci jako určené svojí daností. Míč, na které se vědomí zaměřuje, je pouze tímto míčem zde. Vědomí jej uchopuje jako prostředek k rozvíjení svých projektů – jako to, s čím je možné hrát hru či jako to, co zde překáží a co je možné uklidit na správné místo.

Pokud bychom chápali Druhého pouze jako předmět, byly by podle Sartra vztahy mezi ním a dalšími předměty stejného charakteru, jako mezi ostatními věcmi. Míč je tak a tak vzdálen od židli, je možné jej kopnout blíže k této židli. Pokud je u židle též další člověk a já jej nevnímám jako vědomí, mohu mezi ním a míčem uchopovat stejné vztahy a jeho přítomnost zároveň nijak zásadně neovlivňuje relaci mezi míčem a židlí. Člověk-předmět mi může například překážet v tom, abych míč kopl k židli – stejným způsobem, jakým mi v tom může překážet třeba strom. Nakolik chápeme Druhého jako předmět, nemění se podle Sartra nijak základní uspořádání našeho světa. „Vnímat ho jako *člověka naopak* znamená, že mezi ním a židlí uchopuji vztah, který není aditivní povahy, že kolem tohoto privilegovaného objektu zaznamenávám jisté nedistanční uspořádání mého světa.“⁴⁵ V přítomnosti druhého vědomí již tedy podle Sartra není svět orientován výhradně vůči subjektu – je zde jakýsi druhý pól, kolem kterého jsou věci uspořádány.

Tento pól samotný však uchopit nemůžeme. Sartre si uvědomuje, že vědomí nemůže být vědomím druhého vědomí. Můžeme ovšem podle něho uchopit vztahy mezi ním a předměty. Jakmile začnu Druhého vnímat jakožto pravděpodobné vědomí, předměty už nejsou vztažené pouze ke mně, ale i k němu. Míč je stále předmětem, který se mohu pokusit kopnout k židli – ovšem Druhý mi může míč vzít dříve, než se k tomu odhodlám. Věci jsou zde tedy již i pro předmět, který jako takový uchopit nemůžu, neboť jde o vědomí. „Druhý je primárně ustavičným unikáním věcí k cíli, který v určité vzdálenosti ode mne uchopuji jako předmět, který mi však současně uniká, pokud kolem sebe rozehrává své vlastní vzdálenosti,“ říká Sartre.⁴⁶ Druhé vědomí tedy vnímáme podle něho primárně jako jakousi „výпуст“ ve světě, která nejen, že je sama o sobě nepolapitelná, ale kterou mi v jistém ohledu mizí i ostatní předměty.⁴⁷

Lévinas tuto představu, že můžeme jednoznačně uchopit vztahy mezi Druhým a světem, odmítá. Pokud by to totiž bylo možné, znamenalo by to, že Druhý již tvoří se světem nějaký systém, jakousi jednotu, celek – a Druhý je pro Lévinase právě to, co nikdy nemůže být zahrnuto do Stejného. Stejně tak odmítá i tvrzení, že je možné Druhého vyjádřit nějakým pojmem, jako jej Sartre označuje termínem vědomí. Pojem by zde již prostředkoval mezi subjektem a Druhým, byl by středním prvkem mezi nimi a vytvářel by mezi nimi vztah na základě kterého by bylo možné Druhého uchopit či poznat.

Již jsme řekli, že Lévinas vykládá poznání či teorii jako převádění na Stejné čili zbavování jinakosti. Toto převádění se podle něho děje vždy prostřednictvím středního členu, který umožňuje vztah mezi věcí a subjektem. Jako příklady takového středního členu uvádí Lévinas vjem, pojem či bytí. Vjem uvádí

⁴⁴ *Bytí a nicota*, str. 313.

⁴⁵ *Bytí a nicota*, str. 311.

⁴⁶ *Bytí a nicota*, str. 312.

⁴⁷ *Bytí a nicota*, str. 313.

subjekt do vztahu s předmětem – pokud vnímám sklenici, je pro mě tato sklenice přinejmenším právě tím, co vnímám. To stačí k tomu, abych ji mohl vyložit jako součást celku vnímající – vnímané. Podobně může podle Lévinase subjekt uchopit předmět teoreticky prostřednictvím pojmu. Pojem určuje jednotlivinu jako příslušející k nějaké třídě předmětů. „Existující individuum se pak vzdává do myšlené obecnosti.“⁴⁸ Pojem umožňuje subjektu chápat předmět jako něco známého, jsou v něm fixovány základní rysy předmětu a způsoby, jak s ním může subjekt nakládat.

Předmět je podle Lévinase konečně možné převést na Stejně prostřednictvím pochopení jeho způsobu bytí – pokud subjekt ví, jakým způsobem předmět je, tedy jakým způsobem je pro něj, už jej uvádí do vztahu se sebou samým a předmět tedy ztrácí svoji jinakost. Lévinas tedy vysvětluje poznání jako nalézání prostředkujícího prvku, který umožňuje uchopit předmět jako součást jednoho celku se subjektem a který „utlumí náraz ze setkání mezi Stejným a Jiným.“⁴⁹ Mluví-li Lévinas o ontologii, ztotožňuje ji právě s tímto převáděním na stejné, tedy s poznáním či teorií.

Už výše jsme uvedli, že převáděním na stejné Lévinas vysvětluje také svobodu. Ocitne-li se subjekt situaci, ve které si neví rady, je jeho svoboda uvedena v pochybnost. Ztratím-li se na cestě domů, ocitnuv se na místě, které neznám, je jistota mé svobody ohrožena – chci se dostat domů, ale nejsem toho schopen, nevím kudy, nevím jak. Mé okolí je pro mě jinakostí, kterou zpočátku nedokáži proniknout. Pokouším se tedy vyrazit hned tím, hned druhým směrem, vracím se zase zpátky, bloudím v kruhu. Poznání mi ale nabízí možnost svoji svobodu znovu založit – přestanu-li se bezmyšlenkovitě rozbíhat na tu či onu stranu, mohu se pokusit své okolí uchopit. Už jen tím, že své okolí pojmu jako neznámé místo, nacházím mezi jím a sebou samým jistou spojitost – je to místo mého světa, byť jiné, než na kterém bych si přál být. Mohu pak zkoumat domy či stromy, které se v tomto místě nachází, a vzpomínat, zda jsem zde již někdy nebyl, nebo se mohu pokusit toto místo uchopit například pomocí mapy.

Dokud bylo mé okolí čirou jinakostí, byla má svoboda touto jinakostí omezena. Okolí bylo něčím, s čím jsem si nedovedl poradit, co stálo proti mně. Tím, že jsem je této jinakosti zbavil jsem dokázal, že jsem stále pánem situace – zahrnul jsem neznámé do celku svého světa, ve kterém je má svoboda nezpochybnitelná. „Poznávat neznamena jen konstatovat, nýbrž též porozumět. Říká se též, že poznávat znamená ospravedlnit,“ říká Lévinas. „Ospravedlnění faktu ho zbavuje povahy faktu, něčeho hotového, minulého, a tedy neodvolatelného.“⁵⁰ Svoboda tedy potřebuje poznání jako svůj základ, jako své ospravedlnění své neomezenosti.

Sartre by na tomto místě kladl důraz na to, že skutečnost, že jsme schopni v této situaci zachovat klidnou hlavu a namísto bezmyšlenkovité snahy nalézt náhodou správný směr zaujmout vůči sobě samým distanci a nad situací se zamyslet, je samo již projevem svobody: „Člověk je svobodný, poněvadž není sám sebou, nýbrž přítomností u sebe.“⁵¹ To si ovšem uvědomuje i Lévinas. Zatímco podle Heideggera vzniká teoretický postoj ke světu právě ze setkání s nefunkčním prostředkem, který se vzpírá našemu zacházení s ním,⁵² Lévinas upozorňuje, že tato změna postoje je již sama svobodným činem. „Znamé zadržení aktu, jímž by měla být umožněna teorie, má svůj původ v jisté záloze svobody,

⁴⁸ *Totalita a nekonečno*, str. 28.

⁴⁹ *Totalita a nekonečno*, str. 28.

⁵⁰ *Totalita a nekonečno*, str. 66.

⁵¹ *Bytí a nicota*, str. 510.

⁵² *Srov. Bytí a čas*, str. 94.

která se nevydává do svých vmachů, do svých hnutí, vykonávaných bez rozmyšlení, a která zachovává odstup. Teorie, v níž vzchází pravda, je postoj bytosti, nedůvěřující sobě samé.”⁵³

Svoboda tedy podle Lévinase předchází teorii, umožňuje ji. Jelikož je však poznání zároveň tím, co ospravedlňuje svobodu kdykoli se dostává do styku s jinakostí, zdálo by se, že se Lévinas dostává do kruhu. Kromě toho není vůbec jasné, jakým způsobem je ve svobodě kromě možnosti poznání založena i jeho jistota. Jistota poznání totiž podle něho nemůže být sama otázkou poznání – to by vedlo k nekonečnému regresu.⁵⁴ Lévinas odmítá i Heideggerovu myšlenku založení poznání na vztahu ke své vlastní konečnosti – ta totiž předpokládá, že pravdivost poznání nezávisí na ničem jiném než na subjektu samotném.⁵⁵ Subjekt by tak byl zárukou své vlastní pravdivosti a díky tomu i své vlastní neomezené svobody – neboť každou jinakost, se kterou by se setkal, by dokázal pravdivě poznat, a tedy převést na Stejné. Ve vztahu k absolutní jinakosti Druhého však každý takový pokus selhává, a proto se Lévinas, jak jsme již několikrát uvedli, domnívá, že víra neomezenou moc ontologie vede k morálce totality, v níž není prostor pro Jinakost.⁵⁶

V následující kapitole se proto zaměříme právě na to, jak Lévinas a Sartre vykládají intersubjektivitu ve vztahu ke svobodě. Naším záměrem bude ukázat, že Lévinas pojímá vztah k Druhému jako základ svobody subjektu, a tedy základ celé své filozofie. Pokusíme se rovněž ukázat, že Sartre vnímá vztah s Druhým naopak jako omezení svobody subjektu a že sama jinakost Druhého pro něho spočívá v této nadřazenosti svobodě vědomí. Zároveň se tím ukáže na jedné straně bytí-pro-druhého jako struktura vědomí odlišná od bytí pro sebe i bytí v sobě, a na straně druhé etika jako konkrétní naplnění metafyzického vztahu s Druhým.

⁵³ *Totalita a nekonečno*, str. 67.

⁵⁴ *Totalita a nekonečno*, str. 69.

⁵⁵ *Totalita a nekonečno*, str. 73.

⁵⁶ *Totalita a nekonečno*, str. 10.

2.3. Liberté, égalité, fraternité

Až dosud jsme se při svém zkoumání vyhýbali tomu, jak Sartre a Lévinas popisují samotné setkání subjektu s Druhým. Věnovali jsme se základním předpokladům vztahu k Druhému v jejich dílech, zaměřující se na skutečnost, že ačkoli oba kladou důraz na jinakost Druhého a že se oba domnívají, že intersubjektivita je vztahem mimo poznání, jejich výklad těchto prvotních určení vztahu mezi více subjekty se v mnohém odlišuje. Nyní se tedy pokusíme analyzovat situaci setkání s Druhým a upozornit na hlavní rozdíly a styčné body v tom, jak toto setkání vykládá na jedné straně Sartre a na druhé Lévinas.

Řekli jsme, že podle Sartra uchopujeme Druhého nejprve jako předmět. Na základě vztahů, které vnímáme mezi ním a ostatními předměty svého světa pak usuzujeme, že Druhý je pravděpodobně vědomím. O této skutečnosti nemůžeme mít nikdy evidenci – subjekt, jsa vědomím, není podle Sartra schopen uchopit jiné vědomí. Není to ovšem pouze jakýsi dohad – pravděpodobnost je zde založená na tom, že vztahy, které subjekt mezi předměty a Druhým uchopuje jsou stejného charakteru jako vztahy mezi předměty a subjektem samým. Sartre se ovšem ptá po jistotě existence Druhého coby vědomí. Jelikož ze zaměření se na Druhého jako na předmět tuto jistotu vykážat nedokáže, ptá se Sartre takto: „existuje v každodenní skutečnosti vztah k druhému, na který lze kdykoli upřít pozornost a který se mi může odhalit, aniž by bylo nezbytné vztahovat se k nějaké náboženské či mystické nepoznatelnosti?“⁵⁷

Po možnosti takového vztahu se ptá i Lévinas, jeho nalezení a popsání jeho hlavním cílem *Totality a nekonečna*. Tento vztah však nehledá coby podmínku jistoty existence Druhého. Lévinas deklaruje absolutní nepoznatelnost Druhého a skrze ni jej také definuje, zároveň ale upozorňuje na fenomén tváře, ve které se nám Druhý ukazuje. Vztah k Druhému pak vyvozuje právě ze vztahu k tváři, v níž se s Druhým setkáváme – „způsob, jak se představuje Jiný a překračuje *ideu Jiného ve mně*, nazýváme tváří,“⁵⁸ říká Lévinas. „Tvář Druhého v každém okamžiku boří a přesahuje plastický obraz, který mi zanechala, ideu podle mé míry a na míru svého *ideata* – ideu adekvátní.“⁵⁹

Fenomén tváře totiž podle Lévinase není možné vysvětlit pouze na základě poznání. To ovšem neznamená, že by se jednalo o nějaký mystický fenomén, Lévinasova metafyzika není mystikou, jak by se mohlo zdát při jejím srovnání se Sartrovou ontologií. Když Lévinas mluví o tváři jako o zjevení či epifanii, chce tím říct pouze to, že ve tváři se nám ukazuje něco, co se nám v ní přitom samo nedává. Používá proto také srovnání s Descartovým chápáním ideje nekonečna – tedy ideje, jejíž obsah přesahuje tuto ideu samu. „Nekonečno je vlastní bytosti transcendentní jakožto transcendentní, nekonečno je absolutně jiné.“⁶⁰ Tvář je tak zkrátka tím, v čem pociťujeme přítomnost Druhého, aniž bychom ji byli schopni uchopit. Tvář je pro Lévinase fenoménem, který nedokážeme adekvátně vysvětlit zodpovězením otázky ‚co to je?‘, neboť je v něm obsažena Jinakost, která se vzpírá vší adekvaci. „Na otázku *kdo?* odpovídá nekvalifikovaná přítomnost jakéhosi jouscna, jež *se prezentuje*,

⁵⁷ *Bytí a nicota*, str. 310.

⁵⁸ *Totalita a nekonečno*, str. 35.

⁵⁹ *Totalita a nekonečno*, str. 36.

⁶⁰ *Totalita a nekonečno*, str. 34.

aniž by k čemukoli poukazovalo, a které se přesto odlišuje od všech jiných jsoucen.“⁶¹ Jestliže ve tváři chápeme přítomnost Druhého, nemůžeme ji uchopovat jako předmět.

Podobně jako pro Sartra je proto pro Lévinase setkání s Druhým právě setkáním s chybějícím předmětem, absencí světa. Lévinas ale na rozdíl od Sartra odmítá druhého předběžně určovat, být jen jako druhý subjekt či vědomí. Nemůžeme podle něho uchopit jeho vztahy k předmětům, neboť tím bychom jej již zasazovali do celku světa – tyto vztahy tedy náleží stále jen druhému člověku chápanému jako předmět. To si Sartre uvědomuje, domnívá se ale, že již toto předběžné uchopení druhého jakožto předmětu nás opravňuje jej určit jako druhé vědomí, byť dosud pouze jako vědomí pravděpodobné.⁶²

Podle Lévinase je ale taková snaha Druhého nějak určit stále snahou jej poznat, uchopit jej svými představami. Představu přitom Lévinas definuje jako „takové určení Jiného Stejným, při němž se však Stejně neurčuje Jiným.“⁶³ Určování Druhého představami je tedy snahou subjektu zachovat si absolutní vládu nad vším, s čím se ve světě setkává – ovšem snahou, jež se v setkání s tváří jeví jako marná.

Jestliže tedy není tvář možné uchopit, je podle Lévinase možné vstoupit do vztahu s Druhým, jenž se v ní zpřítomňuje, pouze pokud se jej subjekt nesnaží sám určit, ale nechá vyjevit se Druhého samého. Přitakání absolutní jinakosti je tak přiznáním, že ve tváři se mi nedává předmět. „Jestliže se otázka *kdo?* netáže ve stejném smyslu jako otázka *co?*, je to proto, že v tomto případě to, nač se ptáme, spadá vjedno s tím, kdo je tázán.“⁶⁴ Tvář je tak fenoménem, který subjekt nedokáže sám vysvětlit – musí nechat ji samotnou, aby se sama vyjádřila. Vztah s Druhým podle Lévinase předpokládá uznání jeho absolutní jinakosti. S ní se pak podle něho setkáváme právě v tváři, kterou nedokážeme uchopit poznáním a v níž se nám tato neproniknutelná Jinakost ohlašuje.

Klíčovým momentem Sartrovy analýzy je setkání s konkrétním pohledem Druhého – byť jde stále jen o pravděpodobného druhého – upřeným na samotný subjekt, jenž při něm může obrátit pozornost i na vztah mezi Druhým a sebou samým.⁶⁵ Sartre pro popis tohoto vztahu analyzuje situaci, ve které se nachází člověk, který ve skrytu pozoruje dění v jiné místnosti klíčovou dírkou. Vědomí tohoto člověka je plně u věcí, jež pozoruje. „Jsem pouhým vědomím o věcech, které – zahrnuty do okruhu mé ipseity – mi nabízejí své potenciality jako odpověď mého nethetického vědomí o vlastních možnostech.“⁶⁶ Vědomí tohoto člověka nereflektuje na sebe sama, neuvědomuje si, že je vědomím, není v něm žádné Já.

Situace se ale promění ve chvíli, kdy se ozvou kroky na schodech, vedoucích k pokoji. Subjekt si v tu chvíli uvědomuje sebe sama jako v této pozici, teď a tady, krčícího se u dveří, „šmírujícího“ dění za nimi. Neuvědomuje si však podle Sartra sebe sama jakožto reflektující vědomí, které obrací pozornost na sebe sama. To si totiž uvědomuje, že tím, co uchopuje jako ‚Já‘, zároveň není. Toto ‚Já‘ určené svým ‚bytím šmírákem‘ nyní vystupuje v samotném nereflektovaném vědomí. Jinak řečeno: subjekt si neuvědomuje sám sebe jakožto svobodnou bytost, která je v tuto chvíli na tom či onom místě a dělá to či ono, ale může dělat také cokoli jiného – tedy způsobem, jakým si sebe sama uvědomuje reflexivní

⁶¹ *Totalita a nekonečno*, str. 156.

⁶² *Bytí a nicota*, str. 313.

⁶³ *Totalita a nekonečno*, str. 149.

⁶⁴ *Totalita a nekonečno*, str. 157.

⁶⁵ *Bytí a nicota*, str. 313.

⁶⁶ *Bytí a nicota*, str. 316.

vědomí. Subjekt uchopuje sebe sama jako šmírujícího, tedy plně určeného sebou samým, stejně jako uchopuje ostatní předměty světa – uchopuje tedy sebe sama jako věc ve světě.⁶⁷

Sartre klade důraz na to, že k tomuto uchopení sebe sama nereflektovaným vědomím by nemohlo dojít, kdyby na scénu nevstoupil Druhý. Sebe sama může subjekt v reflexi uchopit, ovšem právě jen jako to, čím není, uvědomuje si zároveň sebe sama jako vědomí, které se svobodně rozvrhuje. V této situaci však podle Sartra dochází k tomu, že nereflektované vědomí uchopuje sebe sama jako předmět pro Druhého.

S Druhým podle Sartra vstupujeme do vztahu právě tím, že je na nás upřen jeho pohled. „Jestliže se druhý jako předmět definuje v sepětí se světem jako předmět, který *vidí*, co vidím já, pak mé základní pouto s druhým jako subjektem musí být možné převést na mou permanentní možnost *být viděn* druhým.“⁶⁸ Subjekt pod tímto pohledem uvědomuje, že není nahlížen jako subjekt, jako svobodné vědomí. Nereflektovanému vědomí se jeví právě pouze jako poslouchající za dveřmi, jako šmírák – je Druhým zpředmětněn, uchopuje sebe sama jako uchopovaného Druhým jako předmět.

Přítomnost Druhého subjekt podle Sartra zpředměťuje ne pouze proto, že jej uchopuje jako to, co je tím, čím je. Připravuje jej zároveň i o jeho možnosti a jeho svět. Stín zde již není jako bezpečí, do něhož se subjekt může ukrýt. Druhý je nevyzpytatelný, tuto možnost skrýt se může subjektu odebrat – může mít s sebou baterku, může se jít do stínu podívat. „Tato možnost je zde, chápu ji ale, jako by byla nepřítomná, jako by byla v *druhém* v důsledku mé úzkosti a mého rozhodnutí zřít se úkrytu, který je *málo bezpečný*.“⁶⁹ Sartre totiž upozorňuje, že jakmile vnímám Druhého jako subjekt, který mne vidí, uchopuji jej jako svobodného. Už pokud jsme druhého člověka uchopovali jako předmět, pociťovali jsme, že narušuje naši bezmeznou vládu nad světem – věci zde byly už i pro něho, a právě na základě těchto vztahů k věcem jsme jej mohli označit za pravděpodobné vědomí. Jakmile je však pohled Druhého upřen na nás, jakmile se pociťujeme coby Druhým zpředmětněni, má nad námi moc. „Jinak řečeno, každý akt podniknutý proti druhému se v zásadě může stát pro druhého prostředkem, který použije proti mně.“⁷⁰ Zatímco Druhého vnímáme podle Sartra jako subjekt, sebe sama pociťujeme pouze jako předmět pro něho subjekt, který musí být svobodným vědomím, protože jinak by mě nemohl uchopovat jako svůj předmět.⁷¹

Zde je však na místě upozornit, že k tomuto zpředmětnění nemusí dojít pouze pohledem nějakého konkrétního Druhého. Sartre hledá zkušenost, na kterou můžeme obrátit pozornost kdykoli, a nabýt z ní jistotu o existenci druhých subjektů. To, že jsme pozorováni – či že pozorováni být můžeme – si právě můžeme uvědomit kdykoli a to, že v tu kterou chvíli pozorováni nejsme, vykládá Sartre pouze jako modifikaci původní možnosti subjektu být viděn Druhým. Pýchu či stud za sebe samé před Druhým, v níž pociťujeme své zpředmětnění, nemusí provázet nějaký konkrétní pohled, nějaké konkrétní oči, které se na nás dívají. A naopak – „hledí-li na vás oči, nevšímáte si jejich barvy a nedovedete říct, zda jsou krásné, nebo ošklivé.“⁷² Tak jako není pro Lévinase tvář konkrétním

⁶⁷ *Bytí a nicota*, str. 318.

⁶⁸ *Bytí a nicota*, str. 313.

⁶⁹ *Bytí a nicota*, str. 321.

⁷⁰ *Bytí a nicota*, str. 322.

⁷¹ *Bytí a nicota*, str. 328.

⁷² *Bytí a nicota*, str. 315.

obličejem, ale jevem, ve kterém se zpřítomňuje absolutní jinakost, je pro Sartra pohled, možnost být viděn, základem vztahu k Druhému.

Shrneme-li tedy svoji dosavadní analýzu, můžeme popsat Sartrovo pojetí Druhého následovně. Druhý je především druhým vědomím, což si subjekt uvědomuje, vnímaje vztahy mezi ním a předměty jako stejného druhu, jako vztahy mezi předměty a jím samým. Druhý je ale pouze pravděpodobným vědomím, neboť jeho samého coby vědomí uchopit nemůžeme. Můžeme ovšem pocítit sebe sama jako uchopeného pohledem Druhého coby předmět. Toto zpředmětnění sebe sama pocítujeme jako stud – jenž je „studem ze sebe sama, neboť je *uznáním* faktu, že jsem opravdu tím předmětem, který druhý pozoruje a soudí.“⁷³ V tomto vztahu, v němž pocítujeme své zpředmětnění, uznáváme Druhého coby absolutní svobodu, která se vymyká našim možnostem a připravuje nás o ně. Tomuto pohledu se podle Sartra můžeme pokusit vyhnout – obrátit se proti Druhému, a naopak jej zpředmětnit, uchopit jej jako předmět. Nemůžeme jej pak ale uchopovat jako vědomí, ale právě jen jako předmět. Vztah s Druhým je tedy konfliktním vztahem, ve kterém buďto zpředmětníme Druhého, zachováváme svoji svobodu, nebo se necháme o svoji svobodu připravit, necháme se jím zpředmětnit. „Konflikt je původním smyslem bytí pro druhé.“⁷⁴

I Lévinas se domnívá, že Druhý je svobodou. Odmítá ovšem, že bychom uznáním této svobody přišli o svobodu vlastní – ve vztahu s Druhým je podle něho svoboda naopak založena. Už jsme řekli, že absolutně jiné je pro Lévinase nepoznatelné – a tedy se vymyká sféře naší svobody, sféře Stejného. Tato svoboda se snaží založit sebe sama skrze poznání, jež Lévinas vysvětluje jako hledání prostředkujícího prvku mezi Stejným a jiným. Lévinas ovšem upozorňuje, že poznání jakožto zaujetí odstupem od sebe sama zároveň již svobodu předpokládá. Zároveň postrádá podle něho poznání vykládané jen ze subjektu samotného ospravedlnění své pravdivosti, nemá-li být pouze libovůlí subjektu.

Lévinas ovšem nabízí jinou možnost založení svobody. Zatímco tradičně bývá podle něho nezpochybnitelnost svobody vykazována právě na základě poznání, Lévinas chce svobodou rozumět nikoli neomezenost možností subjektu, nýbrž jeho schopnost být tím, kdo mezi nimi volí. „Ospravedlnit svobodu ve druhém případě neznamena dokázat ji, nýbrž dát jí oprávnění,“ říká Lévinas.⁷⁵ Ospravedlnění svobody podle něho nemá znamenat dokázání, že je subjekt svobodný navzdory každé překážce. Ospravedlnění má spočívat v tom, že subjekt se ukáže jako zodpovědný za svá vlastní rozhodnutí.

Zodpovídat se však můžeme podle Lévinase pouze někomu dalšímu, jinak by svoboda zůstávala jen nahodilou spontaneitou. Subjekt proto může podle Lévinase být svobodný pouze tehdy, pokud uzná absolutní svobodu jiné bytosti – a tedy její Jinakost samotnou. Do vztahu s Druhým jakožto absolutně jiným proto mohu vstoupit pouze tehdy, když uznám jeho svobodu, jež je právě jeho Jinakostí, jíž se vymyká mé vlastní svobodě, jež se tím ukazuje jako nedostatečná. Vztahem k Druhému je tedy „vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu.“⁷⁶ Moje

⁷³ *Bytí a nicota*, str. 318.

⁷⁴ *Bytí a nicota*, str. 426.

⁷⁵ *Totalita a nekonečno*, str. 67.

⁷⁶ *Totalita a nekonečno*, str. 68.

svoboda není ale problematizována jen tím, že se Druhý jeví jako něco mimo ni – je zproblematizována tím, že se Druhému musím zodpovídat za své činy.

Tím, že vstoupím do vztahu s Druhým, tedy podle Lévinase subjekt o svoji svobodu nepřichází – pouze si ji uvědomuje jako nahodilou. Uznat Druhého pro něho znamená vzít na sebe zodpovědnost za své vlastní jednání. „Mravnost začíná tehdy, když svoboda namísto toho, aby samu sebe ospravedlňovala, pociťuje sebe samu jako arbitrární a násilnou.“⁷⁷ Stud je tedy pro Lévinase stejně jako pro Sartra základem vztahu s Druhým – a rovněž pro něj je studem za svobodu. Zatímco pro Sartra je však stud doprovázen zpředmětněním, ve kterém subjekt pociťuje ztrátu svobody samotné, podle Lévinase je naopak podmínkou k jejímu opravdovému založení. „Jiný, absolutně jiný – Druhý – neomezuje svobodu Stejného. Protože ho volá k odpovědnosti, zakládá ji a ospravedlňuje.“⁷⁸

Metafyzický vztah k Druhému je proto podle Lévinase vztahem etickým – vztahem, v němž Druhého uznáváme jako svobodného, v němž svoji vlastní svobodu podřídíme Druhému. Tento etický vztah analyzuje Lévinas jako rozmluvu. V rozmluvě se totiž Druhý může vyjadřovat, aniž by vstupoval se subjektem do vztahu, skrze který by jej bylo možné uchopit. Znaky mají podle Lévinase význam pouze tehdy, jsou-li vyjadřovány někým, kdo ručí za jejich význam.⁷⁹ Má-li tedy subjekt rozumět slovům Druhého, musí přijmout jeho Jinakost – rozmluvu proto Lévinas charakterizuje v protikladu k poznání, jež se děje skrze představy, jako vyučování.⁸⁰

Tím, kdo dává slovům význam je tedy pro Lévinase Druhý a toto udělování významu chápe jako výraz, přičemž prvním výrazem je sama tvář Druhého, v níž se mi zpřítomňuje jako absolutně jiný. Toto přijetí Druhého tváří v tvář charakterizuje Lévinas také jako ideu nekonečna – „přesahování konečného myšlení jeho obsahem“.⁸¹ Druhého subjekt uchopuje jako něco, co ze samé podstaty uchopit nemůže, co přesahuje každý celek, do kterého by se je snad pokusil zahrnout.⁸² Vztah k Druhému je pak rozmluvou, neboť subjekt je Druhým vyzván k tomu, abych jeho gesta a projevy chápal jako výrazy.⁸³ Na tyto výrazy pak subjekt sám odpovídá, přičemž opět ručí za svá slova a tím jim dává význam. „Význam nevytváří znakové zprostředkování, nýbrž význam – jehož původní událostí je vztah tváří v tvář – znakovou funkci umožňuje,“ říká Lévinas.⁸⁴ Sama řeč je tedy založena v etickém vztahu k Druhému, neboť bez vztahu k Jinakosti by subjekt nemohl znaky vykládat jako výrazy někoho, jako slova, která někdo řekl s nějakým záměrem, jimž přidělil nějaký smysl.⁸⁵

Vztah k Druhému je pro Lévinase zároveň i základem poznání. Lévinas v návaznosti na Merleau-Pontyho odmítá myšlenku, že by subjekt nejprve myslel a teprve poté své myšlenky vtěloval do slov. „Myšlení již záleží v tom, že provádí řezy v systému znaků – v řeči určitého národa či civilizace, a že z tohoto výkonu získává význam.“⁸⁶ Zároveň jen v rozmluvě může poznání získat objektivitu – jen pokud

⁷⁷ *Totalita a nekonečno*, str. 68.

⁷⁸ *Totalita a nekonečno*, str. 173.

⁷⁹ *Srov. En face de l'extériorité*, str. 85.

⁸⁰ *Totalita a nekonečno*, str. 179.

⁸¹ *Totalita a nekonečno*, str. 173.

⁸² *Totalita a nekonečno*, str. 172.

⁸³ Pro bližší vysvětlení role ideje nekonečna v Lévinasově myšlení srov. *En face de l'extériorité*, str. 44.

⁸⁴ *Totalita a nekonečno*, str. 182.

⁸⁵ Pro ucelené pojednání o řeči srov. LÉVINAS, Emmanuel. *La signification et le sens*. In: LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

⁸⁶ *Totalita a nekonečno*, str. 182.

subjekt své poznání předkládá ke zhodnocení Druhému, mohou být jeho myšlenky objektivní. Subjekt sám není schopen objektivitu založit, je schopen pouze převádět věci na Stejně, hledat prostředky, jak je pro sebe sama uchopit. „Objektivita plyne z řeči, umožňující problematizaci vlastnění,“ říká Lévinas. „Toto odstoupení má pozitivní smysl: věc vchází do okruhu jiného. Stává se tématem. Tematizovat znamená nabízet mluvou svět Druhému.“⁸⁷ Jinak řečeno – pouze pokud si subjekt uvědomí, že není ve světě sám, může podle Lévinase věci uchopovat jinak než jako pouze své. Musí tedy uznat svou původní svobodu libovolně se světem zacházet jako nahodilou a ve vztahu s Druhým uznat za své vztahování se ke světu a za své jednání odpovědnost.

Zatímco pro Sartra je tak vztah k Druhému ze své podstaty konfliktem, Lévinas se domnívá, že etický vztah umožňuje vyhnout se tomuto konfliktu. Druhý je v jeho pojetí pro subjekt cizincem – ale cizincem, jenž může být pro subjekt rovněž, vrátíme-li se k nadpisu této kapitoly, bratrem či sestrou. „Původní faktum bratrství je dáno mou odpovědností vůči tváři, která na mne hledí jako absolutní cizinec“.⁸⁸

⁸⁷ *Totalita a nekonečno*, str. 185.

⁸⁸ *Totalita a nekonečno*, str. 189.

2.4. Solipsismus

Uvedli jsme, že Sartre se pokouší nalézt takový vztah k Druhému, který by subjektu umožnil získat jistotu, že ve světě existuje druhý subjekt. Sartre ale konkrétního Druhého zároveň pojímá pouze jako pravděpodobného Druhého, vztahy, které mezi ním a předměty či mezi ním a sebou samým uchopuje mu ještě nedávají jistotu, že druhý člověk je skutečně vědomím.

Lévinas odmítá, že by bylo možné vysvětlit intersubjektivitu na základě uchopování těchto vztahů, neboť tím by subjekt Druhého určoval na základě svého vlastního poznání o těchto vztazích. I Sartre si uvědomuje, že tyto vztahy nemůže subjekt uchopovat s absolutní jistotou. Předměty jsou pro Druhého právě předměty pro něho, jsou to jeho možnosti, a subjekt nemá k poznání těchto možností přístup – proto je každý konkrétní Druhý pouze pravděpodobným vědomím. Zároveň se ale Sartre domnívá, že setkání s konkrétním Druhým je možné vysvětlit pouze na základě tohoto vztahu a jeho nejradikálnější formy, kdy se předmětem pro pravděpodobného Druhého stává sám subjekt.

Lévinas tento způsob vysvětlení vztahu k Druhému odmítá. Projevy Druhého můžeme podle něho chápat jedině jako výrazy a výraz je podle něho možný pouze tehdy, když bytost, jež se vyjadřuje, je oddělená od nás i od světa. Výraz je proto pochopitelný pouze jako řeč, ve které se nám ukazují myšlenky Druhého, aniž by jej skrze ni bylo možné uchopit. „Absolutní difference, nepochopitelná pojmy formální logiky, se ustavuje pouze řečí. Řeč uvádí do vztahu momenty, které prolamují jednotu rodu. Tyto momenty – ti, kdo spolu mluví – se ze vztahu vyvazují neboli zůstávají ve svém vztahu absolutními.“⁸⁹ Nikdy si podle Lévinase nemůžeme být jisti, že slova Druhého chápeme správně, že jsme jeho výrazům skutečně porozuměli. Přesto se nám v nich Druhý vyjevuje jako ten, jenž se vyjadřuje – a jenž očekává naši odpověď.

Sartre se namísto toho pokouší nalézt vztah, který by nás uváděl do jednoznačného vztahu s Druhým, ve kterém bychom si byli jisti jeho existencí jakožto vědomím. Pohled Druhého však takový vztah neumožňuje – jakmile se naopak subjekt podívá na Druhého, zpředmětní jej a nedokáže jej uchopit jako vědomí, čímž zároveň již nemůže vnímat sebe sama jako zpředmětněného Druhým.

Ovšem to, co je zde nejisté, není moje bytí-pro-druhého – to mohu podle Sartra zakusit kdykoli, kdy mám pocit, že jsem pozorován. Pravděpodobná je pouze přítomnost právě tohoto Druhého zde jakožto vědomí, jež mě uchopuje. „Druhý sám o sobě není proto nikdy pochybný, pochybná může být jen *konkrétní existence* druhého na určitém místě.“⁹⁰ To, že mě právě nikdo nepozoruje, je podle Sartra jen modifikací základní struktury pohledu.

Sartre se tedy snaží ukázat, že možnost subjektu uchopit se jako předmět pro Druhého, se kterou se empiricky setkáváme ve studu, je sama důkazem existence Druhého. Být předmětem totiž mohu být podle něho jen pro jiné vědomí. „Nemohu být předmětem pro sebe sama, protože jsem, co jsem; reflexivní úsilí směřující ke zdvojení a odkázané na své vlastní zdroje je odsouzeno k nezdaru, protože jsem stále znovu uchopován sebou samým.“⁹¹ Sám sebe nemůže subjekt uchopit jako předmět, protože je vědomím – pokud se o to pokouší, stále znovu své bytí vědomím dokazuje, jako Descartovské cogito, které dokazuje svoji existenci tím, že o ní pochybuje.

⁸⁹ *Totalita a nekonečno*, str. 171.

⁹⁰ *Bytí a nicota*, str. 336.

⁹¹ *Bytí a nicota*, str. 328.

To, co ale Sartre dokazuje, není faktická existence nějakého Druhého. Sartre pouze dokazuje, že subjekt existuje takovým způsobem, že si uvědomuje, že je možné, aby jej uchopil někdo jiný. Ke konkrétním případům, kdy se subjekt vnímá jako zpředmětněný, ale může, jak Sartre sám připouští, i pokud jej právě nikdo nepozoruje. Pro to, že konkrétní Druhý je skutečně vědomím, Sartre argumenty nenabízí.

Domníváme se proto, že Sartre stejně jako Lévinas dokazuje pouze možnost vztahu k absolutní jinakosti – ale aniž by sám dokázal popsat samotný tento vztah v jeho konkrétním naplnění. Pro Lévinase je Sartrova analýza pohledu jako vztahu s Druhým nepřípustná, neboť subjekt se sám vykládá jako uchopený Druhým – kterého chápe na základě sebe sama jako druhý subjekt, tedy bytost stejného rodu se sebou samým. Bytí-pro-druhého zde figuruje jako střední člen, který umožňuje uchopit Druhého jako součást sféry Stejného. Lévinas odmítá Sartrovu tezi, že v setkání s Druhým je subjekt primárně zpředmětněn jeho pohledem – Druhý podle něho subjekt primárně oslovuje a vyzývá jej k odpovědi.⁹²

Etický vztah, který probíhá jako rozmluva, je naopak podle něho vztahem, který neumožňuje uchopit oba členy jako součást jednoho celku, je totiž vztahem, jehož celou podstatou je uznání absolutní jinakosti Druhého. Druhý tak není součástí světa subjektu – pokud je solipsistická námitka tvrzením, že ve světě není žádný jiný subjekt, nemá proti ní Lévinas žádnou odpověď.

Druhý se však podle něho ve světě projevuje, coby cizinec do něho zasahuje. Pokud se tyto projevy – byť by to třeba bylo zpředmětnění nás samých – pokoušíme vykládat jako projevy druhého subjektu, již Druhého připravujeme o jeho Jinakost. Pakliže chceme chápat tyto projevy jako výrazy absolutní jinakosti, nevysvětlitelné z nás samých, můžeme to dělat jedině tak, že vůči Druhému zaujmeme etický vztah, že uznáme omezenost vlastní svobody a vydáme se soudu Druhého.

Domníváme se proto, že Sartrova snaha nalézt důkaz existence Druhých je od začátku odsouzena k nezdaru. Snaha o nalezení takového důkazu je stále snahou o rozšíření poznání – a Druhý je tím, kdo poznání z principu přesahuje. Druhého můžeme jakožto Druhého pouze přijmout – uznat jeho Jinakost, aniž bychom se ji snažili myšlením redukovat na nám známé kategorie. Toto přijetí je právě tím, co se pokouší v *Totalitě a nekonečnu* popsat Lévinas.

⁹² *Totalita a nekonečno*, str. 191.

3. Závěr

V této práci jsme se pokusili ukázat, že rozdílnost vztahů, jež Sartre a Lévinas analyzují coby základy intersubjektivit, vychází z odlišného úhlu pohledu, ze kterého oba autoři k problematice vztahu subjektu a Druhého přistupují. Sartre se pokouší nalézt vztah, z něhož je možné odvodit existenci Druhého s absolutní jistotou. Lévinas se oproti tomu pokouší nalézt vztah, který umožňuje se s Druhým setkat v jeho absolutní jinakosti.

Na nepochybnost existence Druhého je podle Sartra možné usuzovat z neustálé možnosti subjektu být pozorován. Jedná se tedy o vztah k jinakosti, v němž je subjekt předmětem pro Druhého a v němž odhaluje, že součástí jeho vlastního bytí je bytí-pro-druhého – tedy bytí, které podle Sartra není možné vyložit pouze ze subjektu samotného, ale které je přesto jeho.⁹³ Právě v tom tkví originalita Sartrova přístupu k řešení problému solipsismu. Subjekt nedospívá k jistotě o existenci Druhého jeho poznáváním – z toho je podle Sartra možné odvodit pouze pravděpodobnost, že se jedná o druhé vědomí. Sartre se proto domnívá, že vztah ke Druhému nemůže být vztahem poznání. Jistotu o existenci Druhého má podle něho subjekt na základě spjatosti svého vlastního bytí s bytím Druhého – základním vztahem intersubjektivit je proto podle něho vztah bytí.

Tento přístup je ovšem jistě možné vystavit kritice. Merleau-Ponty upozorňuje, že vědomí subjektu, že může být vždy vystaven pohledu Druhého je sama podmíněna tím, že si je subjekt vědom viditelnosti svého těla, které podle něho Sartre opomíjí věnovat dostatečnou pozornost. Merleau-Ponty se domnívá, že zkušenost svého zpředmětnění Druhým můžeme mít pouze tehdy, jsme-li schopni jako předmět zakoušet sebe sama, tedy pokud jsme v jistém ohledu vůči sobě samým Jiným.⁹⁴ Námitku bychom však mohli v Lévinasově duchu formulovat i jinak. Dá se říci, že Sartre nedokazuje existenci druhého vědomí. Dokazuje pouze, že subjekt není schopen vyvodit celé své bytí sám ze sebe, neboť jeho část odkazuje k jinakosti, již samotnou subjekt nedokáže uchopit – k jinakosti zpředměťujícího pohledu.

Lévinas se oproti tomu nedomnívá, že zapotřebí dokazovat nezpochybnitelnost existence Druhého. Problém podle něho spočívá v odhalení takového vztahu, jenž subjektu umožňuje ke Druhému přistoupit, aniž by jej připravoval o jeho Jinakost, převáděje je na stejné, čímž by z Druhého dělal jen svojí vlastní představu. Tento vztah proto podle Lévinase, stejně jako podle Sartra, nemůže být vztahem poznání.

Lévinas se domnívá, že vztah k Druhému je možný jen prostřednictvím rozmluvy. Slova a jejich smysl sice poznáváme, nikoli však Druhého samého, jenž se jejich prostřednictvím vyjadřuje. Jestliže pak chceme slovům Druhého rozumět jako výrazům jež mají nějaký význam, musíme podle Lévinase již přijmout existenci Druhého coby na nás nezávislého Jiného, jenž za jejich význam ručí. Řeč Druhého nás zároveň vyzývá k odpovědi, za níž před ním musíme sami přijmout odpovědnost. Vztah k Druhému je proto Lévinase vykládá jako vztah etický. V rozmluvě podle něho subjekt přijímá Druhého v jeho Jinakosti, aniž by se snažil si jej podrobit.

U Lévinase je tak tím, co prostředkuje mezi subjektem a Druhým řeč – u Sartra je jím na druhé straně samo bytí subjektu. To ovšem neumožňuje vyložit vztah ke konkrétnímu Druhému coby druhému

⁹³ *Bytí a nicota*, str. 319.

⁹⁴ *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, str. 154.

subjektu, neboť ten probíhá podle Sartra zásadně jako konflikt, ve kterém je subjekt či Druhý zpředmětněn. Na základě bytí-pro-druhého je Sartre schopen vysvětlit pouze možnost vztahu k jisté jinakosti. V setkání s Druhým je pak tato jinakost zpředmětněním popírána či v bytí-zpředmětněním uchopována jako pouze pravděpodobná.

Sartre i Lévinas tak v jistém smyslu analyzují možnost vztahu k jisté neuchopitelné jinakosti. Sartre ovšem nedokáže vysvětlit vztah, do kterého subjekt vstupuje při konkrétním setkání s touto jinakostí – vztah na základě kterého se mu daří existenci této jinakosti dokázat totiž není vztahem, ve kterém by ji mohl subjekt přijmout. Jeho snaha o vysvětlení vztahu k druhému vědomí na základě zpředměťujícího pohledu Druhého tak vede pouze k popisu konfliktu, ve kterém se subjekt pokouší zachovat nezpochybnitelnost vlastní svobody odmítnutím absolutní jinakosti Druhého, tedy jeho zpředmětněním. Lévinas se oproti tomu nepokouší analyzovat vztah, který umožňuje existenci Druhého dokázat – namísto toho ukazuje, že pokud jej jako existujícího chceme přijmout, jedná se již o etický závazek, který subjekt o svobodu nepřipravuje, nýbrž ji proměňuje z pouhé nahodilosti v zodpovědnost za vlastní činy.

Jelikož vztah k Druhému vychází vždy ze subjektu samého, je tento vztah u obou autorů vztahem asymetrickým – nejde tedy o vztah, ve kterém by byly oba členy přítomny stejným způsobem. Na jedné straně Sartre tento vztah vysvětluje jako konflikt, ve kterém subjekt buď zpředmětní Druhého, nebo uzná sebe sama jako jím zpředmětněného. Na straně druhé je u Lévinase vztah k Druhému vztahem podřízením, ve kterém je Druhý soudcem, vůči kterému se subjekt zodpovídá. Zodpovídá se však vůči němu za svou vlastní svobodu, jež je tímto vztahem sama ustanovena. Lévinas je proto na rozdíl od Sartra schopen popsat vztah dvou svobodných bytostí, jež jsou si navzájem jinými, jež jsou jedna pro druhou cizinci. „Jestliže mne jiný může ustanovit, jestliže může ustanovit mou svobodu, jež je sama arbitrární, je to proto, že já sám se nakonec mohu cítit jako Jiný vzhledem k Jinému.“⁹⁵

Tento vztah je samozřejmě značně problematický, neboť uznáním Druhého se subjekt vzdává své neomezené vlády nad světem – svět je zde najednou i pro někoho jiného. Tento jiný je zároveň coby cizinec sám nepoznatelný, takže subjekt nemůže mít nikdy jistotu, že jeho gesta či přání vykládá správným způsobem. Této problematice se ostatně podrobně věnuje Sartre ve svých analýzách konkrétních způsobů setkání s Druhým.

Sartrovi se daří dokázat existenci Druhého, ačkoli selhává ve snaze najít vztah, který by umožňoval setkání s konkrétním Druhým. Jeho analýza pohledu Druhého umožňuje velmi přesně zachytit situace, v nichž se tváří v tvář druhým dennodenně ocitáme. Vede jej však k přesvědčení, že vztah k Druhému je ve své podstatě vždy konfliktem a že není možné popsat takový vztah, ve kterém by subjekt zůstal svobodným, a přitom vstupoval do vztahu s jiným svobodným subjektem.

Zatímco pro Sartra je svoboda subjektu vztahem ke Druhému omezena, Lévinas v tomto vztahu nachází naopak její základ. Druhý je tak pro subjekt nejen transcendentním coby absolutně jiný, ale rovněž transcendentálním jakožto podmínka možnosti jeho svobody. Jelikož poznání podle Lévinase zároveň předpokládá svobodu a jelikož podle něho není možné jinak než prostřednictvím řeči, stojí vztah k Druhému v samém základu jeho filozofie – proto také Lévinas nazývá tento vztah vztahem metafyzickým.

⁹⁵ *Totalita a nekonečno*, str. 68.

Pokusili jsme se v této práci podat srovnání přístupů k intersubjektivitě, jak je nalézáme v Sartrově díle *Bytí a nicota* a Lévinasově knize *Totalita a nekonečno*. Naše zkoumání bylo vedeno snahou o vysvětlení rozdílných pojetí vztahu k Druhému na základě odlišných situací, jež oba filozofové pokládají za modelové pro pochopení intersubjektivit – setkání se zpředměťujícím pohledem Druhého u Sartra a oslovující přítomnosti tváře u Lévinase.

Pouze velmi stručně jsme se mohli věnovat způsobu, jímž oba autoři navazují na filozofickou tradici, zejména na díla Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Vyšli jsme proto z rozdílů v Lévinasově a Sartrově pojetí subjektivity, přičemž jsme se zaměřili zejména na jejich rozlišné chápání dvou fenoménů, jež jsou pro uchopení intersubjektivit klíčové – tedy na poznání a svobodu. Naším záměrem bylo následně ukázat, jakým způsobem oba autoři interpretují nemožnost uchopit Druhého skrze poznání a jakým způsobem je v jejich myšlení svoboda subjektu ovlivněna přítomností Druhého.

Rozdíly v chápání vztahu k Druhému v Sartrově a Lévinasově myšlení jsme se nakonec pokusili srovnat s předpoklady, s nimiž oba autoři k otázce intersubjektivit přistupují. Naší snahou přitom bylo ukázat, že Lévinas jde v jistém ohledu dál v chápání Druhého jako absolutně jiného, což jej vede k postavení intersubjektivit do samého středu jeho filozofického tázání. Věříme, že se nám tím podařilo nejen vyzdvihnout nejvýraznější rozdíly mezi pojetími vztahu k Druhému u obou myslitelů, ale rovněž nastínit, v jakém smyslu jsou jejich přístupy originální a jak nám mohou pomoci při snaze vysvětlit setkání s Druhým.

Seznam použité literatury

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. Přeložili Jan Bierhanzl, Josef Fulka a Karel Novotný.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Přeložili Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol.

LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, redigoval M. Nijhoff, Kluwer Academic, Paříž, 1971.

SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložil Oldřich Kouba.

SARTRE, Jean-Paul, *Transcendence ega*. In: SARTRE, Jean-Paul, *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložili Jakub Čapek a Miroslav Petříček Jr.

DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. In: DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. Pod vedením Jiřího Pechara přeložila Alena Bakešová et al.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. Přeložila Marie Bayerová.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH. 2004, přeložili Alena Rettová a Petr Urban.

ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press, 2001. Translated by Elizabeth A. Behnke.

ZAHAVI, Dan. *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*. In: *Alter*, No. 10, 2002. str. 265-281.